36e ANNÉE (4e SÉRIE) — N° 52 — 11 SEPTEMBRE 1919

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

PRIX D'ABONNEMENT POUR TOUT L'UNIVERS........ 15 francs à l'Édition complète. 10 — à l'Édition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à : M. le Directeur de L'AMI DU CLERGÉ, à Langres (Hte-Marne).

Les nouveautés du « Codex »

Ch. III. — LA PÉNITENCE

ART. 1. — GÉNÉRALITÉS

A) Juridiction et Approbation. — Nous ne signalerons pour le Sacrement de Pénitence, comme pour le Mariage, conformément à notre plan, que les nouveautés et précisions les plus saillantes.

En voici une, tout d'abord, extrêmement remarquable, qui nécessitera un remaniement sérieux dans l'enseignement classique de nos théologies morales. C'est une « nouveauté négative », et peut-être le plus frappant exemple qu'on puisse trouver, dans tout le *Codex*, d'une modification profonde à l'ancien droit, par voie de prétérition, de silence tout simplement. L'*approbation* jadis requise *ad validitatem* pour l'absolution disparaît : elle n'existe plus. Expliquons-nous.

On sait que jusqu'à présent, en vertu d'une décision célèbre du Concile de Trente (Sess. XXIII, *Ref.*, 15), le prêtre, pour administrer le Sacrement de Pénitence, devait avoir, en plus du pouvoir d'ordre, 1o le pouvoir de *juridiction* et 2o l'*approbation*. Et par « approbation », au sens spécial et canonique du mot, l'on entendait un jugement à part, exprès, *de idoneitate sacerdotis ad audiendas confessiones*. Faute de cette formalité, l'absolution était nulle, même dans le cas où le prêtre aurait eu par ailleurs la juridiction suffisante.

La nécessité de cette sorte d'examen spécial imposé aux prêtres devant leur Ordinaire pour la confession des séculiers se comprend historiquement, quand on réfléchit aux conditions assez aventureuses dans lesquelles se faisaient les Ordinations et s'exerçait le ministère paroissial, à l'époque du Concile de Trente, et longtemps encore après. Il n'y avait point, par diocèses, de Séminaires réguliers qui fussent, comme aujourd'hui, exclusivement les centres et sources du recrutement ecclésiastique. Beaucoup d'abus résultaient du choix, souvent inconsidéré, que faisaient les curés parmi des prêtres errants, peu connus, pour se les associer comme vicaires ou substituts, en leur donnant juridiction déléguée sans intervention ni contrôle de l'Evêque. C'est à cet abus qu'a voulu remédier le Concile de Trente.

Actuellement, à peu près partout, et surtout en France depuis le Concordat, cet état de choses a disparu. Les Evêques ont « en mains » leur clergé ; ils savent à l'avance à qui ils confient des cures, des vicariats, ou autres fonctions du saint ministère. L'approbation *ad confessiones* est devenue, en tant que formalité séparée, totalement inutile, et le cas ne se présente plus, d'un prêtre séculier qui aurait une juridiction pénitentielle toute seule, sans avoir en même temps l'approbation de celui qui la lui a confiée.

Les curés, déjà, en raison même de leur titre à pleine juridiction ordinaire, n'avaient pas besoin de l'approbation : tel était l'enseignement commun des canonistes. D'autre part, les vicaires reçoivent de l'Evêque leurs pouvoirs délégués, et cette concession renferme si bien, implicitement, l'approbation que l'on ne s'est presque plus préoccupé de la donner à part, ni même d'en faire mention dans les lettres de nomination. Aussi était-ce pour nos étudiants en droit canonique une véritable difficulté que de préciser la distinction de ces deux choses : *juridiction* et *approbation*, qu'ils ne voyaient en fait jamais séparées, sauf dans le cas des religieux, qui était à peu près le seul exemple bien clair qu'on en pût donner.

Les religieux exempts, en effet, tenaient jadis (plus aujourd'hui) leur juridiction pénitentielle du Pape, et quand ils arrivaient dans un diocèse, cette juridiction ne leur suffisait pas pour absoudre validement les séculiers ; ils devaient expressément demander et obtenir l'*approbation* de l'Ordinaire. Cet exemple lui-même n'a plus sa raison d'être, puisque le *Codex* déclare que la juridiction des religieux n'est plus papale, mais diocésaine, et qu'ils devront la demander aux Ordinaires.

Dans ces conditions il n'y avait plus aucun motif de maintenir la prescription du Concile de Trente, ni de laisser subsister dans le vocabulaire canonique un mot devenu pratiquement vide de sens.

Le *Codex* ne l'emploie pas une seule fois, dans son ancien sens canonique, à propos des confessions, ni dans son texte au titre de la *Pénitence*, ni dans ses *Tables*. Canonistes et moralistes devront, à son exemple, le supprimer aussi. Ils seront, et leurs lecteurs également, reconnaissants au Législateur de les avoir débarrassés d'un chapitre — pur souvenir archéologique — qui, malgré sa manifeste inutilité, n'en était pas moins resté fécond en difficultés d'interprétation et de controverses.

Approbation est un mot qui a deux sens assez différents, suivant qu'on le considère dans la terminologie canonique ou dans le langage vulgaire. L'approbation canonique *ad confessiones*, définie ci-dessus, a vécu ; il n'en est plus question. L'approbation vulgaire reste toujours, bien entendu, un *judicium de idoneitate* requis dans la pensée de l'Evêque, ici comme partout ailleurs, chaque fois qu'il confie à un prêtre un exercice quelconque du ministère sacré. On ne conçoit même pas une concession de fonction ou de pouvoirs qui ne serait point par là-même implicitement une approbation des qualités et aptitudes du sujet en cause. Ce n'est pas, évidemment, cette approbation-là que le *Codex* a supprimée : ceci n'est même plus du droit, c'est du pur bon sens. C'est l'autre, *l'approbation canonique,* qui disparaît, en tant que formalité et condition distincte de la concession de juridiction, et nécessaire autrefois, comme telle, *ad validitatem sacramenti.*

Le can. 877 demande, il est vrai, aux Evêques de s'assurer, par un examen, de l'idonéité des sujets séculiers ou réguliers auxquels ils confient le ministère de la confession, et cela va de soi, ici comme dans le cas des prédicateurs. Mais, c'est là une précaution de droit commun qui ne présente pas les caractéristiques canoniques très spéciales de l'ancienne approbation, telle que l'avait prescrite le Concile de Trente.

B) Juridiction ordinaire, déléguée. — Rien de nouveau quant aux principes connus, sur ce point-là. Nous ne relèverons dans les notes suivantes que quelques détails plus intéressants de leur application pratique.

C) Concession de pouvoirs. — Voici d'abord un canon qui peut donner à réfléchir :

CANON 879. — § 1. Ad confessiones valide audiendas opus est jurisdictione scripto vel verbis expresse concessa.

§ 2. — Pro concessione jurisdictionis nihil exigi potest.

Le premier § supprime les pouvoirs dits « tacites, présumés, interprétatifs, » que quelques auteurs, au moins quant aux deux premières catégories, considéraient comme pouvant être à l'occasion suffisants. Notre canon est très clair : il faut une concession expresse, écrite ou orale, et cela sous peine de nullité de l'absolution.

D) Pouvoirs des religieux. — Les Supérieurs d'Ordres religieux exempts sont, par rapport à leur Ordre, ce qu'est l'Evêque par rapport à son diocèse. Aussi est-ce à eux, véritables Ordinaires, qu'il appartient de donner à leurs religieux et même, s'ils le trouvent bon, à des séculiers le pouvoir d'entendre les confessions de leurs sujets propres, dans le cercle fermé pour ainsi dire de l'ordre ou de la communauté.

Mais pour confesser, en dehors de ce domaine exempt et réservé, soit des séculiers soit des religieux non exempts, c'est à l'Evêque du lieu que les religieux doivent demander les pouvoirs. Autrefois ils recevaient du Pape ces pouvoirs, lesquels restaient suspendus et inefficaces tant que l'Evêque n'y avait pas ajouté l'*approbation* canonique exigée par le Concile de Trente. Tout cela est changé. Il n'est plus question d'approbation ; mais les « réguliers » sont soumis à l'Ordinaire pour la juridiction pénitentielle, sous réserve d'un examen à subir s'il y a lieu (can. 877.)

C'est là une petite nouveauté qui ne manque pas d'intérêt, en ce sens qu'elle unifie, en le fortifiant, le contrôle des Evêques sur tous les actes de ministère qui s'exercent, dans les limites de leur territoire, par rapport à leurs diocésains non exempts.

Voici les deux canons qui la renferment :

CANON 874. — § 1. Jurisdictionem delegatam ad recipiendas confessiones quorumlibet sive sæcularium sive religiosorum confert sacerdotibus tum sæcularibus tum religiosis etiam exemptis Ordinarius loci in quo confessiones excipiuntur ; sacerdotes autem religiosi eadem ne utantur sine licentia saltem præsumpta sui Superioris, firmo tamen præscripto can. 519.

§ 2. — Locorum Ordinarii jurisdictionem ad audiendas confessiones habitualiter ne concedant religiosis qui a proprio Superiore non præsentantur ; iis vero qui a proprio Superiore præsentantur, sine gravi causa eam ne denegent, firmo tamen præscripto can. 877.

CANON 875. — § 1. In religione clericali exempta ad recipiendas confessiones professorum, novitiorum aliorumve de quibus in can. 514, § 1, jurisdictionem delegatam confert quoque proprius eorumdem Superior, ad normam constitutionum ; cui fas est eam concedere etiam sacerdotibus e clero sæculari aut alius religionis.

§ 2. — In religione laicali exempta, Superior proponit confessarium, qui tamen jurisdictionem obtinere debet ab Ordinario loci, in quo religiosa domus reperitur.

En dehors du résumé substantiel que nous en avons donné tout à l'heure, il reste à conclure de ces deux canons :

1º Que les Evêques, sauf raison accidentelle d'agir autrement, ne doivent donner pour leurs diocèses des pouvoirs de confesser qu'à des religieux qui leur sont *ad hoc* présentés par leur propre Supérieur ; mais, qu'une fois cette présentation faite, ils peuvent difficilement *(non sine gravi causa)* refuser les pouvoirs demandés ; que les Evêques, enfin, sont toujours en droit de faire subir aux religieux, avant et après leur entrée en fonction, l'examen spécial *de idoneitate* dont il va être parlé tout à l'heure ;

2º Que les religieux ne doivent pas user d'une concession spontanée de pouvoirs de confesser, sans avoir en mains la permission présumée de leurs Supérieurs ;

3º Que les Supérieurs d'Ordres exempts peuvent donner même à des prêtres séculiers, ou à des religieux d'un autre Ordre, le pouvoir de confesser leurs propres religieux ;

4º Que, dans le cas d'un Ordre religieux laïque (où il n'y a point de prêtres), c'est au Supérieur qu'il appartient de choisir le confesseur qu'il désire pour sa communauté, mais que celui-ci doit recevoir ces pouvoirs de l'Ordinaire du lieu.

E) Examen des confesseurs. — C'est de l'ancien droit codifié. Donnons tout de même le texte de ce canon, qui ne présente rien de nouveau, sinon peut-être dans la fermeté un peu sèche de sa rédaction :

CANON 877. — § 1. Tum locorum Ordinarii jurisdictionem, tum Superiores religiosi jurisdictionem aut licentiam audiendarum confessionum ne concedant, nisi iis qui idonei per examen reperti fuerint, nisi agatur de sacerdote cujus theologicam doctrinam aliunde compertam habeant.

§ 2. — Si post concessam jurisdictionem aut licentiam prudenter dubitent num probatus a se antea sacerdos pergat adhuc idoneus esse, eum ad novum doctrinæ periculum adigant, etsi agatur de parocho aut canonico pœnitentiario.

Il est permis de regretter que ce détail important de discipline ecclésiastique soit en fait universellement négligé dans nos diocèses de France, — et nous n'osons pas dire « tombé en désuétude », car il semble bien qu'on ne l'ait jamais beaucoup mis en pratique.

Rien de plus grave, donc de plus important, dans l'Eglise que l'enseignement sous ses deux formes populaires, au for interne et externe, au confessionnal et en chaire. La diffusion et la sauvegarde de la doctrine vraie sont non seulement une condition essentielle du salut des âmes, mais aussi toute la vie et la force surnaturelle de la société catholique. On a tout dit de l'énorme influence du confessionnal sur la direction des mœurs dans un peuple chrétien. La présente pensée du *Codex* est claire ; nous ne manquons donc point de respect à ce qui est respectable, en formant le vœu de la voir pratiquement réalisée.

F) Limitation des pouvoirs. — Le canon 878, tout ancien qu'il est, et théoriquement bien connu des canonistes, vaut peut-être la peine de nous arrêter un instant, en raison de la règle fort utile, et souvent mal comprise, qui s'y trouve énoncée. Un déléguant peut toujours, en principe, limiter comme il l'entend les pouvoirs de confesser qu'il transmet à son délégué. Mais le can. 878 l'avertit de se montrer discret dans cette limitation.

CANON 878. — § 1. Jurisdictio delegata aut licentia audiendarum confessionum concedi potest certis quibusdam circumscripta finibus.

§ 2. — Caveant tamen locorum Ordinarii ac religiosi Superiores ne jurisdictionem aut licentiam sine rationabili causa nimis coarctent.

L'admonition du *Codex* est facile à justifier. La pleine liberté de conscience du côté des fidèles réclame, comme condition corrélative, la facilité pour eux de trouver leur apaisement chez les confesseurs auxquels ils s'adressent, et qu'on ne met sans doute pas à leur disposition pour une autre raison que celle-là. La limitation de ses pouvoirs embarrasse le confesseur et gêne les pénitents, toujours un peu surpris, parfois très contrariés, de voir que le prêtre de leur choix n'a pas tout ce qui est nécessaire pour les absoudre, et qu'il leur faut aller porter leur confiance ailleurs.

En fait de limitation du pouvoir de confesser, il faut mettre au premier rang comme particulièrement gênante la restriction ou réserve *quoad peccata*. Nous en parlerons prochainement et nous aurons à constater le soin qu'apporte le *Codex* à rendre aussi rare que possible, et facile à supporter, cette limitation désagréable.

Au surplus, il faut en convenir, les restrictions de pouvoirs en matière de confession, bien que parfaitement défendables en cas exceptionnels, sont cependant, en principe, chose peu conforme à l'esprit général de la théologie et du droit. Celui qu'on autorise à entrer dans un confessionnal n'est-il point par là-même jugé capable de remplir intégralement toute la fonction qui doit normalement s'y exercer, sans distinction à priori de temps, de cas ou de personnes ? Et restreindre son pouvoir sur un point, n'est-ce pas un peu mettre en suspicion sa capacité sur tous les autres ? On comprend très bien, par exemple, le motif d'ordre public qui oblige de donner des confesseurs spéciaux et choisis aux religieuses ; mais il serait difficile de justifier la restriction qui excepterait certaines personnes dans un groupe donné, ou limiterait trop strictement à un lieu ou à un temps déterminé une juridiction déléguée à propos d'une œuvre d'ensemble plus ou moins prolongée.

Bref, le *Codex* donne ici à entendre que l'arbitraire est à éviter, quand il exige qu'aucune res-

triction ne soit apportée *sine rationabili causa* aux pouvoirs des confesseurs.

G) Retrait de pouvoirs. — C'est dans le même ordre d'idées et sous une inspiration analogue que le canon 880 se montre peu sympathique à un retrait ou à une suspension de pouvoirs qui ne serait pas légitimée par une cause grave.

CANON 880. — § 1. Loci Ordinarius vel Superior religiosus jurisdictionem vel licentiam ad audiendas confessiones ne revocent aut suspendant, nisi gravem ob causam.

§ 2. — At graves ob causas Ordinarius potest etiam parocho aut pœnitentiario confessarii munus interdicere, salvo recursu in devolutivo ad Sedem Apostolicam.

§ 3. — Non tamen licet Episcopo, inconsulta Sede Apostolica, si de domo formata agatur, omnibus alicujus religiosæ domus confessariis una simul jurisdictionem adimere.

C'est toujours le même souci de faciliter aux fidèles la pratique du sacrement de Pénitence et d'éviter la diffamation des confesseurs. On connaît le vieil adage :

Durius ejicitur quam non admittitur hospes.

Il est plus facile de ne pas laisser entrer quelqu'un chez soi que de le mettre à la porte après qu'on l'a reçu. Autre traduction : il est plus dur de retirer ses pouvoirs à un prêtre que de les lui refuser quand il les demande. Cela est clair : le fait de la possession d'une chose ou d'un droit constitue un véritable titre à n'être pas troublé dans sa jouissance. Et si déjà il faut un motif raisonnable, *rationabilis causa,* pour refuser ou simplement restreindre les pouvoirs d'un confesseur, on doit à fortiori ne pas l'en priver après coup sans un motif plus sérieux encore, *gravem ob causam,* dit notre texte, qui n'emploie pas sans raison la nuance d'expression aggravée dans le second cas. En droit naturel et canonique, *jure non decrescendi,* personne ne peut être privé d'un avantage, d'une situation acquise, sans un motif proportionné qui justifie la déchéance, sans quoi l'arbitraire du Supérieur conduirait à l'injustice souvent, à la diffamation toujours.

C'est pourquoi, en ce qui concerne le cas, socialement plus pénible et fâcheux, d'une suspension de pouvoirs de confesser infligée à un curé, le *Codex* prend soin de l'avertir qu'il peut se défendre et faire appel de la mesure arbitraire — si elle l'est vraiment — auprès du Saint-Siège, ce qui est d'ailleurs de droit commun en tous cas analogues, mais valait la peine d'être mis en relief à propos des personnages qualifiés que sont les curés et le grand Pénitencier diocésain (§ 2). A noter que le recours en pareille conjoncture est *in devolutivo* et non pas *in suspensivo,* c'est-à-dire que le prêtre appelant doit provisoirement obéir à la sentence portée contre lui, dont l'effet n'est pas suspendu par l'appel.

Plus grave et plus troublant encore serait de la part d'un Evêque l'acte par lequel il retirerait d'un coup à tous les religieux d'une communauté leurs pouvoirs de confesser. On peut dire, sans indiscrétion ni irrévérence, qu'on en connaît des exemples dans l'histoire, puisque le *Codex* ne veut pas paraître les ignorer quand il formule, pour prévenir les abus, la règle du § 3, à savoir, que l'Evêque, avant de procéder à semblable exécution en bloc, devra demander l'avis du Saint-Siège.

Cette restriction de l'autorité épiscopale, toutefois, ne vise que la *domus formata,* par quoi l'on entend une maison où se trouvent au moins six religieux profès (dont quatre prêtres), s'il s'agit d'une *religio clericalis ;* et le *Codex* appelle *religio clericalis* celle dont la plupart des membres sont prêtres, faute de quoi c'est une *religio laicalis* (Can. 488, 4°).

H) Extension des pouvoirs. — Rien de nouveau ici. C'est pour être complet que nous tenons à mentionner au passage le can. 881 :

CANON 881. — § 1. Omnes utriusque cleri sacerdotes ad audiendas confessiones approbati in aliquo loco, sive ordinaria sive delegata jurisdictione instructi, possunt etiam vagos ac peregrinos ex alia diœcesi vel parœcia ad sese accedentes, itemque catholicos cujusque ritus orientalis, valide et licite absolvere.

§ 2. — Qui ordinariam habent absolvendi potestatem, possunt subditos absolvere ubique terrarum.

La règle est bien connue : le confesseur peut absoudre n'importe qui se présente à son tribunal. Telle était, en fait, la coutume universelle, malgré le désaccord qui régnait théoriquement parmi les auteurs quand il s'agissait de préciser en vertu de quelle juridiction ces absolutions pouvaient être valides. Pour les *vagi* qui n'avaient pas d'Ordinaire propre, on admettait bien qu'il fallait recourir à la juridiction papale tacitement déléguée. Le cas des *peregrini* était plus embarrassant. Contrairement à l'opinion de S. Alphonse, qui faisait intervenir même dans ce cas-là la juridiction Pontificale, beaucoup de bons auteurs pensaient qu'il fallait plutôt pour les *peregrini* admettre une juridiction tacitement déléguée par leurs Ordinaires. Cette controverse, d'ailleurs purement théorique, n'a plus de raison d'être, le confesseur étant par le *Codex* déclaré délégué de droit commun pour absoudre les étrangers soit *vagi,* soit *peregrini,* soit même des catholiques de rite oriental.

Le § 2 n'est qu'un rappel de doctrine depuis longtemps déjà passée dans la pratique : tout « ordinaire » peut absoudre ses propres « sujets » partout où il les rencontre, *ubique terrarum.*

I) « In periculo mortis. » — L'enseignement

théologique, d'accord avec les récentes décisions romaines, se montrait de plus en plus favorable à la cause des moribonds. Le *Codex* fait sienne cette disposition indulgente et la pousse jusqu'aux dernières limites.

CANON 882. — In periculo mortis omnes sacerdotes, licet ad confessiones non approbati, valide et licite absolvunt quoslibet pœnitentes a quibusvis peccatis aut censuris, quantumvis reservatis et notoriis, etiamsi præsens sit sacerdos approbatus, salvo præscripto can. 884, 2252.

Le texte dit : *in periculo mortis*. Nous avons déjà, à propos des dispenses de mariage (p. 932), signalé la différence de ces deux expressions : *in periculo* et *in articulo mortis,* ainsi que des situations à nuance diverse auxquelles elles se réfèrent, et nous répétons ici que le péril de mort, déjà moins restreint et moins serré que l'article de la mort, comporte, quant aux circonstances pratiques de sa réalisation, une interprétation très large.

Nos auteurs pourront désormais se dispenser de disserter largement sur les pouvoirs des confesseurs devant le danger de mort. Le *Codex* dépasse d'un coup leurs rêves les plus indulgents et rend là-dessus toute discussion, tout renchérissement impossible. C'est extrêmement simple : tout prêtre quelconque, dénué de tout pouvoir, absout validement et licitement n'importe qui de n'importe quoi, des péchés et censures les plus réservées et notoires, même s'il y a là un prêtre muni de pouvoirs réguliers.

C'est radical, absolu, sans exception aucune. Le *valide* ne faisait pas difficulté ; le *licite,* parfois discuté, et sujet à caution, est mis là pour enlever jusqu'au dernier obstacle possible à la pleine liberté du moribond dans le choix du prêtre auquel il désire confier la suprême affaire de son salut. Ce canon est d'une clarté parfaite : inutile de le gloser, sinon pour signaler, d'un mot en passant, l'esprit singulièrement libéral, — disons plutôt : généreux et indulgent, — du *Codex* en matière de confession *ex parte fidelium*. Nous aurons bientôt à en relever des preuves plus frappantes encore.

On remarquera la restriction finale indiquée par le renvoi aux Can. 884 et 2252. C'est pour les cas de l'*absolutio complicis*. L'absolution donnée *in periculo mortis* par un prêtre quelconque reste bien toujours valide, et voilà sauvegardés tous les intérêts spirituels du pécheur, conformément à la concession universelle du Can. 882. Mais la *licéité* de cette absolution *ex parte confessarii* reste subordonnée aux conditions anciennes bien connues et précisées dans tous les livres de morale. Nous aurons l'occasion d'y revenir dans une note à part consacrée à l'absolution du complice, au titre de l'*absolution des censures*.

J) Voyages en mer. — On a longtemps discuté sur le point de savoir qui peut absoudre les gens en cours de voyage maritime, de quel Ordinaire les confesseurs, pour le temps de la traversée, devaient tenir leurs pouvoirs. Et les opinions variaient, comme bien l'on pense. Un décret célèbre du St-Office, en date du 4 avril 1900 [1], avait déjà mis sur pied une solution ferme et très satisfaisante, malgré la possibilité légère qu'elle laissait encore à de nouvelles controverses. Le *Codex,* au Canon 883, va plus loin : il reprend le décret du St-Office et le complète de manière à prévenir tout doute sur l'interprétation généreuse de la pensée :

CANON 883. — § 1. Sacerdotes omnes maritimum iter arripientes, dummodo vel a proprio Ordinario, vel ab Ordinario portus in quo navim conscendunt, vel etiam ab Ordinario cujusvis portus interjecti per quem in itinere transeunt, facultatem rite acceperint confessiones audiendi, possunt, toto itinere, quorumlibet fidelium secum navigantium confessiones in navi excipere, quamvis navis in itinere transeat vel etiam aliquandiu consistat variis in locis diversorum Ordinariorum jurisdictioni subjectis.

§ 2. — Quoties vero navis in itinere consistat, possunt confessiones excipere tum fidelium qui quavis de causa ad navim accedant, tum eorum qui ipsis ad terram obiter appellentibus confiteri petant eosque valide ac licite absolvere etiam a casibus Ordinario loci reservatis.

Le décret de 1900 limitait la concession des pouvoirs « maritimes » aux prêtres approuvés pour la confession par leur propre Ordinaire. Le Can. 883 est plus généreux et tient en outre pour suffisante l'approbation de l'Ordinaire du port de départ ou des Ordinaires des ports où le bateau fait escale pendant la traversée.

De plus, et c'est encore une faveur nouvelle, les prêtres susdits, en cas d'escale ou d'arrêt à terre, peuvent confesser, non seulement toute personne quelconque sur le bateau, mais aussi tous fidèles de la côte ou du port qui leur demanderaient de les entendre en confession, et les absoudre même des cas réservés à l'Ordinaire du lieu (Can. 883, § 2). Et voilà singulièrement simplifié, tiré tout à fait au clair, le cas, autrefois difficile et compliqué, des confesseurs et confessions pendant les voyages en mer.

K) Devoir d'absoudre. — Le Can. 886 codifie, non sans raison, une règle de théologie morale bien connue et que cependant certains confesseurs se permettent parfois d'oublier. Quand un pénitent présente les dispositions requises pour recevoir validement et licitement l'absolution sacra-

[1] Voir le texte *Aml* 1900, p. 831.

mentelle, le confesseur a le rigoureux devoir de la lui donner, devoir de charité d'abord, en principe général, devoir de charité et de justice s'il est curé ou vicaire. Il y aurait abus de sa part et faute sérieuse, s'il la refusait, dans ces conditions, pour un motif étranger aux considérations strictement sacramentelles.

CANON 886. — Si Confessarius dubitare nequeat de pœnitentis dispositionibus et hic absolutionem petat, absolutio nec deneganda, nec differenda est.

Ni refus, ni délai, sauf bien entendu le cas (des scrupuleux par exemple) où l'intérêt spirituel du pénitent (en confessions à matière légère) autoriserait le confesseur, mais alors en tant que « directeur », à différer une absolution inopportunément sollicitée.

L) Précautions dans l'interrogatoire. — Comme précédemment, nous sommes avec le Can. 888 en pleine théologie morale. Soucieux de conserver sa caractéristique de sainteté au sacrement de Pénitence, le Législateur ne manque aucune occasion d'en écarter tout ce qui pourrait compromettre sa dignité et son estime dans l'esprit des fidèles.

CANON 888. — § 2. Caveat omnino (confessarius) ne complicis nomen inquirat, ne curiosis aut inutilibus quæstionibus, maxime circa sextum Decalogi præceptum, quemquam detineat, et præsertim ne juniores de iis quæ ignorant imprudenter interroget.

Rien d'inédit. Mais c'était bon à redire et à « canoniser » en forme officielle. Défense de chercher à connaître le nom du complice. La diffamation volontaire du pénitent par lui-même devant son confesseur suffit ; le sacrement ne doit pas être, en plus, un moyen de diffamation pour un tiers dont la faute n'est pas en jeu. Il peut arriver que l'ensemble des circonstances permette au confesseur de deviner le ou la complice, ou que la personne qui se confesse le désigne spontanément ; là n'est pas la faute. Ce qui est interdit, c'est d'interroger ou de solliciter le pénitent sur ce point-là : *ne inquirat*.

Défendu aussi de poser des questions inutiles ou de simple curiosité, surtout dans la matière du sixième précepte du Décalogue. Défense enfin, et plus strictement encore *(præsertim)*, de troubler imprudemment certaines jeunes ignorances par des interrogations indiscrètes. C'est de l'ancien et du nouvel enseignement commun, et aussi, Dieu merci ! de la pratique commune.

M) Le secret de la confession. — On sait la précision de détails et l'extrême sévérité des théologiens moralistes à propos du secret de la confession. L'enseignement commun là-dessus reste intégralement ce qu'il était. Le *Codex* en rappelle, en deux canons, les principes essentiels en des formules extrêmement claires. Vu la très particulière gravité du sujet, nous croyons utile de les mettre sous les yeux du lecteur, avec quelques mots seulement de bref commentaire :

CANON 889. — § 1. Sacramentale sigillum inviolabile est ; quare caveat diligenter confessarius ne verbo aut signo aut alio quovis modo et quavis de causa prodat aliquatenus peccatorem.

§ 2. — Obligatione servandi sacramentale sigillum tenentur quoque interpres aliique omnes ad quos notitia confessionis quoquo modo pervenerit.

C'est la règle bien connue qu'expliquent longuement nos maîtres de la morale en des commentaires casuistiques qui peuvent se résumer dans les deux propositions ou règles que voici :

1° Est rigoureusement interdit tout ce qui peut directement ou indirectement révéler au dehors le secret de la confession proprement dit.

2° Est rigoureusement interdit tout usage des choses dites en confession, qui peut causer quelque contrariété au pénitent *(gravamen pœnitentis)*, contrister ou indisposer les fidèles, rendre odieuse ou suspecte la pratique du sacrement de Pénitence.

C'est la première règle que vise le présent canon ; la seconde fait l'objet du canon suivant :

CANON 890. — § 1. Omnino prohibitus est confessario usus scientiæ ex confessione acquisitæ cum gravamine pœnitentis, excluso etiam quovis revelationis periculo.

§ 2. — Tam Superiores pro tempore existentes, quam confessarii qui postea Superiores fuerint renuntiati, notitia quam de peccatis in confessione habuerint, ad exteriorem gubernationem nullo modo uti possunt.

Ainsi, en dehors même de tout danger de *révélation,* il est une autre hypothèse à laquelle le confesseur doit songer, l'hypothèse du *gravamen pœnitentis.* La loi du *sigillum* a pour but de protéger le sacrement de Pénitence, l'œuvre de la confession. Or, cette protection serait insuffisante si, en même temps que la révélation des péchés, elle n'empêchait pas tous les échos et contre-coups de la confession, au dehors, qui seraient de nature à la faire regretter des fidèles, à leur déplaire, à diminuer leur confiance dans la sécurité absolue sur laquelle, avec raison, ils se croient en droit de compter. Ils entendent que ce qu'ils disent à confesse soit dit comme à Dieu seul, et ne sorte pas du tête-à-tête avec le confesseur, lequel, dans leur pensée au fond parfaitement juste, doit se comporter en sortant du confessionnal tout comme s'il n'y était pas entré. De là les nombreuses et toujours sévères résolutions casuistiques où nos auteurs pourchassent et prohibent tous usages quelconques des connaissances acquises au cours

de la confession, qui occasionnent en fait, ou simplement sont de nature à occasionner, disons qui « pourraient » occasionner, ce *gravamen pœnitentis,* et en formule plus générale, *gravamen pœnitentium fidelium.*

Au § 2 du can. 890 le *Codex*, parmi ces usages, en signale un entre autres, de particulière importance, et il confirme nettement l'interdiction faite déjà, en droit commun, depuis longtemps, aux Supérieurs, d'utiliser les connaissances acquises au confessionnal pour le bon gouvernement extérieur de leur communauté, et cela, sous-entendu, quand même ils auraient l'absolue certitude qu'aucun de leurs subordonnés ne devinera la source inspiratrice de leurs décisions. Il n'y aurait en fait *gravamen* pour personne dans cette hypothèse, mais il y aurait *gravamen* possible pour le cas où l'on viendrait à savoir ou à soupçonner que les Supérieurs mettent ainsi à profit les renseignements de la confession, et cela suffit pour que pareille pratique soit prohibée par la loi du *Sigillum.* Au surplus, le canon suivant l'atteint plus radicalement encore :

CANON 891. — Magister novitiorum ejusque socius, Superior Seminarii collegiive sacramentales confessiones suorum alumnorum secum in eadem domo commorantium ne audiant, nisi alumni ex gravi et urgenti causa in casibus particularibus sponte id petant.

Ce n'est pas la première fois qu'on réagit à Rome contre la coutume pratiquée en certains pays, chez nous par exemple, d'après laquelle les Supérieurs se permettaient d'être en même temps les confesseurs de leurs subordonnés. Le *Codex* est formel et le Législateur, cette fois, sera sans doute entendu et obéi.

Le Supérieur ou maître disciplinaire d'une communauté n'a qu'un pouvoir de for externe à exercer dans l'intérêt du bon ordre public ; pouvoir qui n'exclut pas les préoccupations et suggestions d'ordre moral, ni le souci des intérêts spirituels de tous et de chacun des membres du groupe. Mais le for interne de la conscience lui échappe ; et comme il doit y avoir une cloison étanche entre les deux, la confession de ses sujets expose le Supérieur au pire des dangers quant au secret sacramentel ; mieux que cela, elle l'expose à une torture morale intolérable. Comment veut-on qu'un homme se dédouble à ce point-là, et ait assez de présence d'esprit et d'attention continue pour oublier en tant que Supérieur tout ce qu'il sait en tant que confesseur ? Torture de contradiction permanente et rôle humainement insoutenable, quand le Supérieur se voit obligé de laisser s'accomplir sous ses yeux un mal public grave, des monstruosités de désordre, alors qu'il n'aurait qu'un mot à dire, un geste à esquisser, une précaution facile à prendre pour éviter tout cela, s'il voulait se servir de ce qu'il sait par la confession.

Du reste, le Supérieur fût-il saint et homme discret à toute épreuve, il n'empêcherait point parmi ses élèves ou administrés l'inévitable pensée que la confession lui rend service pour bien gouverner sa maison, et c'est cette pensée-là, cette suspicion, même légère et lointaine, qu'il faut à tout prix éviter ; et pour l'éviter il n'est qu'un moyen radical et sûr, c'est d'interdire aux Supérieurs le ministère de la confession.

Le *Codex* tient si ferme à cette interdiction qu'il l'étend à une catégorie de confesseurs autrefois plus favorisés sur ce point-là : les maîtres des novices chez les religieux. Les inconvénients que nous venons de signaler étaient évidemment moins graves et moins à redouter dans le monde très spécial et « saint » des novices, voués par avance à tous les renoncements, à toutes les obéissances, à toutes les humiliations, et l'on pourrait, proportions gardées, en dire autant des séminaristes qui se confessaient couramment à leurs professeurs ou directeurs, vivant au milieu d'eux, et collaborateurs effectifs du Supérieur dans le gouvernement de la maison. Rome supprime d'un mot tous ces privilèges ou usages, quelque soutenables qu'ils parussent, quelques bons arguments qu'on pût apporter pour en préconiser les avantages. Ces avantages, le *Codex* les sacrifie à l'intérêt supérieur et suprême de la loi du *Sigillum,* dont il entend maintenir l'estime absolue dans l'esprit de tous les fidèles, au bénéfice de la plus absolue liberté d'épanchement dans toutes les consciences quelles qu'elles soient, laïques, cléricales, religieuses. En quoi, l'on en conviendra, il fait d'excellente théologie morale, ce dont personne n'aura un seul instant la tentation de le blâmer.

On remarquera, toutefois, que, précisément en vertu du principe de la liberté d'ouverture de conscience, notre canon 891 prévoit des exceptions possibles et parfaitement raisonnables à la règle générale, lorsque, par exemple, un novice ou un séminariste voudra spontanément se confesser à son supérieur hiérarchique de for externe. Mais ces cas doivent être tout exceptionnels et particuliers (*in casibus particularibus*), et rares (*ex gravi et urgenti causa*), de quoi supérieurs et élèves doivent se tenir pour avertis par la lecture du *Codex* et la juste appréciation des termes d'exception caractéristiques qu'il emploie.

N) Devoir de confesser. — Donnons enfin, pour terminer cet article des généralités, le dernier canon qui s'y rapporte ; ceci à titre de complément doctrinal et disciplinaire, non à titre de nouveauté.

CANON 892. — § 1. Parochi aliique quibus cura animarum vi muneris est demandata, gravi justitiæ obligatione tenentur audiendi sive per se sive per alium confessiones fidelium sibi commissorum, quoties ii audiri rationabiliter petant.

§ 2. — Urgente necessitate, omnes confessarii obligatione tenentur ex

caritate confessiones fidelium audiendi, et in mortis periculo omnes sacerdotes.

C'est de la théologie morale courante, mais canonisée et codifiée avec beaucoup d'ordre et de précision. Par rapport à la confession les prêtres peuvent être rangés en trois classes : 1° ceux qui ont charge d'âmes et juridiction pénitentielle en vertu de leur mandat ou fonctions ; 2° ceux qui, sans charge d'âmes, ont cependant le pouvoir de confesser ; 3° ceux qui n'ont aucune juridiction.

Les premiers sont tenus en justice, et gravement, d'entendre leurs ouailles en confession, toutes et quantes fois ils en sont priés *rationabiliter*. Les seconds, en cas d'urgence, sont tenus *ex caritate* d'administrer le Sacrement de Pénitence aux fidèles. Ceux enfin de la troisième catégorie, et à fortiori tous les autres, sont tenus, au moins *ex caritate,* de prêter le concours de leur ministère aux fidèles en cas de danger de mort.

(A suivre).

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus Bibliographiques

Manuel des Etudes grecques et latines, par L. Laurand, docteur ès-lettres, professeur de Philologie classique. — 6 fascicules in-8 de 100 à 150 p., à 3 f. 50. — Paris, Auguste Picard.

Six fascicules déjà ont paru : 1er *Géographie, Histoire, Institutions grecques ;* 2e *Littérature grecque ;* 3e *Grammaire historique grecque ;* 4e *Géographie, Histoire, Institutions romaines ;* 5e *Littérature latine ;* 6e *Grammaire historique latine*. Les deux fascicules restant à paraître seront consacrés, le VIIe à la Métrique et aux Sciences complémentaires (paléographie, épigraphie, etc.) ; le VIIIe sera de Tables méthodiques et alphabétiques.

Le P. Laurand, de la Compagnie de Jésus, s'est imposé au monde savant il y a une douzaine d'années par ses deux thèses de doctorat ès-lettres soutenues en Sorbonne *(Etudes sur le style des discours de Cicéron, avec une esquisse de l'histoire du « cursus »*, et : *De M. Tulli Ciceronis studiis rhetoricis*, 1907). Ce jour-là, il a émerveillé ses examinateurs de Sorbonne. Il les a « étonnés », au sens étymologique de ce mot, au sens qu'il avait gardé au siècle de Corneille. Ils en sont demeurés tout « *attoniti* », tout « stupides », eux qui avaient passé leur vie à scruter (avec une patience parfois trop imitée des Allemands et point assez pénétrée de vrai « humanisme ») les arcanes de Cicéron et qui ne s'imaginaient sans doute guère avoir à apprendre du nouveau à l'école de ce Jésuite. Le P. Laurand d'ailleurs n'était plus un novice ; et la Sorbonne, en le couronnant, n'a fait que consacrer une gloire déjà ancienne, mais jusque-là restée cachée dans les obscurs travaux du professorat : il y avait bien une bonne douzaine d'années, à cette date de la soutenance de ses thèses, qu'il était appliqué à l'enseignement supérieur et à la formation de jeunes étudiants à la philologie classique en vue de la licence ès-lettres ou de travaux spéciaux.

Le P. Laurand se propose de présenter « l'ensemble des faits et des idées indispensables à la connaissance de l'antiquité classique, à la lecture des auteurs grecs et latins ». Nous n'avons, en français, aucun travail d'ensemble analogue à celui-ci. C'est une œuvre unique. Nous avions le *Manuel de Philologie classique*, de Salomon Reinach, mais qui est vieux de quarante ans et dont la IIe et dernière édition est de 1883 : œuvre d'un débutant, on dirait le déballage de notes d'un élève (élève fort laborieux d'ailleurs) de l'Ecole Normale. Tout ce que l'on pouvait demander à Reinach, tout le service que son livre a rendu, ce fut de fournir aux jeunes professeurs un cadre commode où faire entrer les notions essentielles de philologie classique. Mais personne n'a jamais attendu de son *Manuel* la sûreté d'érudition dont le nom du P. Laurand est une garantie. Personne surtout n'a jamais attendu de lui ces « idées » que le P. Laurand inscrit à son programme et dont il est d'importance si capitale que soit pénétrée l'étude de la philologie classique. Et puis, enfin, ce n'est plus seulement un cadre que le P. Laurand nous présente ; mais surtout, et ce qui est tout autrement précieux, le cadre cette fois est rempli, avec autant de choix et de goût que de plénitude.

En ouvrant ce *Manuel,* je prenais d'instinct ma figure grave, et je comptais avoir à m'imposer des heures d'austère étude. Heures d'étude, oui, mais pas austères du tout ! Ce n'est pas souvent que, parmi les nouveautés qui affluent à mon bureau, j'en trouve d'aussi attrayantes, d'aussi entraînantes. Cela se dévore. Cela, c'est la grâce spécifiquement « jésuite », qui, en philologie comme en spiritualité, sait vous présenter toutes choses à point. On se demande de quoi est fait ce charme, la même question qu'on se pose à la lecture des Attiques ou des *Commentaires* de César. Tant de clarté, tant de concision, tant de simplicité, et tout ensemble tant de mouvement, tant de couleur, tant de vie ! Et il y a bien aussi la grâce de la typographie qui, grâce à la plus heureuse distribution de caractères très variés, fait saillir exactement dans la lumière voulue chaque chose, chaque fait, chaque idée, chaque nuance d'idée. Même les chapitres de grammaire sont d'une lecture captivante. Il y faut aller voir pour se rendre compte de la multitude de notions intéressantes et pratiques que le P. Laurand y a fait entrer. Et c'est tellement limpide que même les élèves de nos classes supérieures y trouveront le plus grand profit. Les fascicules d'histoire et de géographie sont très condensés et supposent la connaissance d'un Manuel scolaire proprement dit. Mais les fascicules d'histoire des littératures anciennes pourraient servir eux-mêmes de Manuels ; et les professeurs qui en feront l'expérience s'en applaudiront, car ils auront bien trouvé ici l'idéal du Manuel qui appelle et suggère les explications orales, les développements heureux, — du Manuel où il n'est pas une ligne qui ne se révèle, pour le maître et donc aussi pour l'élève, évocatrice d'idées.

Un an avant la guerre, à propos du travail que le P. Laurand venait de publier sous ce titre : *A propos d'Homère : progrès et recul de la critique* (Paris 1913), un critique anglais, W.-E.-P. Pantin, faisait cette remarque, très flatteuse pour nous et bien méritée pour des érudits comme le P. Laurand :

« Certains érudits français ont le don de rassembler de vastes amas de science sans se laisser ensevelir sous cette masse. Ils connaissent tous les livres récents, écrits en toute langue, et semblent capables de les porter dans leur tête et de donner, en un bref et lucide traité, une vue générale du contenu de ces ouvrages. »

Le P. Laurand a publié encore, pendant la guerre, un Choix de *Lettres* de saint Jérôme (édition à l'usage des classes, avec Introduction et notes, in-18 de 142 p., cartonné 1 f. 25, majoration temporaire de 100 0/0, Paris, de Gigord). On pourra prendre ici un avant-goût de la méthode du P. Laurand, et de la clarté qu'il a voulu faire inséparable de son érudition. Et quant au choix lui-même, je ne dirai pas qu'il est inté-

ressant, car un choix de Lettres de saint Jérôme, fût-il fait au hasard, sera toujours du plus palpitant intérêt ; mais on y sent vraiment l'œuvre d'un homme au cœur d'or non moins qu'au goût exquis, d'un éducateur qui connaît la jeunesse, qui l'aime, et qui sait ce qui lui ira au cœur. — « Nous serions heureux, dit-il, si, parmi ceux qui auront, dans leur jeunesse, parcouru ces extraits, quelques-uns, arrivés à l'âge mûr, se souvenaient des enseignements qu'ils y ont trouvés et prenaient en main les éditions complètes, pour mieux connaître et méditer longuement les grandes leçons contenues dans ces lettres admirables. »

La Sainte Eucharistie, par J. Ramel, chapelain de N.-D. de Pipet, in-12 de 294 p., 3 f. 50, Paris, Téqui. — **Méditations eucharistiques,** par L. Masson, in-18 de 272 p., 2 f., Lyon, Vitte. — **Le Maître est là et il t'appelle.** *Visites au Saint-Sacrement,* par la même, in-18 de 216 p., 2 f., Vitte. — **Le Pain de chaque jour,** *Année de réflexions chrétiennes et Semaine eucharistique,* par le P. Dunoyer, Rédemptoriste, in-18 de 332 p., reliure toile, tranches rouges, 2 f. 50, Vitte. — **Cris du cœur au Sacré Cœur,** par A. Gonon, in-32 de 184 p., 1 f. 50, Vitte.

I. — Les amis de M. Ramel viennent de rendre à sa mémoire un hommage mérité en publiant ces pages. Elles sont très simples, sans l'ombre de prétention. L'auteur ne s'est proposé d'autre but que de faire partager à ceux qui le liront sa dévotion à l'Eucharistie ; et pour cela il nous expose, avec clarté et ferveur, ce que l'Eucharistie est pour nous, doit être pour nous, dans la pensée du Sauveur, et ce que nous devons être pour elle : ce que nous savons de la Présence réelle (espèces et transsubstantiation) ; la Messe, ses fins, comment l'entendre ; la Communion, ses effets, son précepte, préparation et action de grâces, Communion fréquente et Communion des enfants, Communion sacrilège, Communion spirituelle, Visite au Saint-Sacrement. — Chaque chapitre est illustré d'une ou de plusieurs histoires, tirées le plus souvent de la vie des Saints. — P. 170, communion des malades non à jeun : la distinction entre malades habitant dans des maisons où le Saint-Sacrement est conservé et malades qui ne sont pas dans ces conditions, est supprimée par le nouveau Code, can. 858 (l'auteur cite *Ami du Clergé* 1911 ; mais nous enseignions en 1911 la discipline alors régnante, et l'*Imprimatur* de M. Ramel est daté du 23 janvier 1919). — P. 177 : le *B.* Alphonse Rodriguez, « béatifié par Léon XII en 1824 », nous dit-on : oui, mais il a été canonisé par Léon XIII. — P. 171, on range parmi les substances non digestibles et qui dès lors ne rompent pas le jeûne eucharistique, les ongles, et parmi les substances digestibles au contraire, la paille : or, Lehmkuhl (édit. XI, 1910, t. II, n. 219), appuyé sur la chimie, range les ongles parmi les substances qui rompent le jeûne, et regarderait au contraire comme probable que la paille ne le rompt pas. — P. 103, écrire Théophane Vénard (et non Veinard). — Ce sont là menues remarques. Le livre est très bon et appelé à faire beaucoup de bien. Les histoires surtout sont remarquablement choisies.

II. — III. — Deux nouveaux opuscules sur l'Eucharistie, de la pieuse et docte auteur à qui nous devons déjà de bonnes pages d'édification et d'exquises monographies du B. Curé d'Ars, de la B. Jeanne d'Arc, de sainte Rose de Lima, de Sœur Rosalie, des premières Petites Sœurs des Pauvres, etc.

A ses *Méditations* elle donne en sous-titre : « destinées à éviter la routine dans l'usage de la Communion fréquente ». Et pour y atteindre, elle nous propose, pour chaque Communion, un modèle ou une fin spéciale : p. ex., augmenter en nous la foi, ou l'espérance, ou la charité, l'humilité, la pureté, etc., pour demander la correction de tel défaut, pour demander des grâces temporelles ; Communion dans les délices, dans la sécheresse, Communion des jours de joie, des jours d'épreuves, des jours de trouble, des derniers jours, etc. Après chaque méditation un trait historique. Ici encore on nous parle du *B.* Alphonse Rodriguez : ce pauvre Saint, canonisé pourtant depuis plus de trente ans (1888), décidément tout l'univers conspire à ne lui vouloir donner toujours que du « Bienheureux ! » — Ce sont Méditations, et la typographie elle-même nous obligera à les « méditer », ne nous permettra pas de les lire en diagonale, car les caractères en sont minuscules, presque les caractères de nos *Novum* in-32 de poche. Crise du papier, sans doute, mais qui aura cet heureux effet de nous fixer les yeux sur ces exquises choses.

De même que chacune de ces *Méditations* suppose à nos Communions une intention spéciale, de même chacune des *Visites au Saint-Sacrement* (il y en a une trentaine) est localisée dans le temps et nous met en rapport avec N.-S. envisagé dans les divers moments de l'année liturgique : Avent, Noël, Epiphanie, Quarante-Heures, Carême, etc. L'Eucharistie est le Mémorial de toutes les merveilles du Verbe Incarné ; et par conséquent, rien de plus indiqué, de plus facile, de mieux dans l'esprit de l'Eglise que de le contempler, au Tabernacle, successivement dans les divers mystères que la liturgie déroule sous nos yeux. — Même typographie que pour le précédent volume, mais d'ailleurs très soignée et très agréable à suivre.

IV. — L'opuscule du P. Dunoyer, paru pendant la guerre, est à sa IV[e] édition. C'est qu'on ne saurait être vraiment plus pratique. C'est le « Pain de chaque jour » : pour chaque jour de l'année, une page ou une demi-page ; mais en ces quelques lignes, que de choses condensées ! et comme l'âme se sent tout de suite mise en mouvement vers le Dieu du Tabernacle ! — A la fin de l'opuscule, la « Semaine eucharistique », ou préparation et action de grâces pour chacun des jours de la semaine. — Et, reliure et typographie, tout cela nous est présenté comme un bijou.

V. — M. Gonon est de longue date connu comme un des fervents apôtres du Sacré Cœur, surtout du Cœur de Jésus contemplé dans son Agonie et sur la Croix. Il publie ici une série de « cris du cœur », d'élévations sur cinq des invocations qui sont chères entre toutes les autres à la piété des fidèles : 1° Cœur sacré de Jésus, ayez pitié de nous ; — 2° Jésus doux et humble de cœur, rendez... ; — 3° Cœur sacré de Jésus, j'ai confiance en vous ; — 4° Je crois à votre amour pour moi ; — 5° Que votre règne arrive.

J. Fontaine. **Les dogmes fondamentaux et leur évolution secondaire et théologique.** — Un vol. in-16 de 400 p., 3 f. 50. — Paris, Tolra, 1916.

Il est question, dans ce livre, de l'unité de Dieu et de la Trinité, de l'Incarnation et de la grâce. Chacun de ces points est l'objet d'un exposé théologique qui nous donne la doctrine de l'Eglise et des aperçus historiques sur l'évolution de ces dogmes à l'époque des grandes hérésies, le tout accompagné çà et là d'allusions aux doctrines ou aux événements contemporains, et terminé par quelques indications sur les lois de l'évolution théologique telles qu'elles résultent des faits. La manière de l'auteur est très personnelle, et sa puissance d'intuition peu commune. Aussi le livre est agréable à lire, même dans ses digressions. Mais l'information patristique ou scolastique est trop étroite et trop frêle pour offrir une base solide à la spéculation ; faute de

cet appui, les aperçus les plus vrais donnent l'impression de n'être que des hypothèses personnelles. S'il faut se garder de « la manie érudite », rien ne saurait dispenser, quand on fait de la théologie positive, d'une information étendue et d'une érudition de bon aloi.

QUESTIONS
de science ecclésiastique
CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — En temps de guerre, comment faut-il entendre le précepte de la charité à l'égard de ses ennemis ?

Dans l'Evangile et en théologie, il n'est question que d'ennemis particuliers *(inimicus)* et non d'ennemis de guerre *(hostis)*.

Or en temps de guerre, tout acte de charité à l'égard d'un ennemi fait tort à la cause que l'on défend. V. g. un soldat allemand a faim, je lui donne à manger ; il est malade, je le soigne et aide à sa guérison ; il est fatigué, je lui procure un bon lit, etc. Ce sont là des actes de charité, mais ils sont nuisibles à ma patrie.

Alors comment concilier, en temps de guerre, la charité et l'amour de la patrie ?

R. — La charité et la justice reçoivent toujours de terribles accrocs en temps de guerre, que ce soit guerre entre particuliers ou bouleversement violent de nations. Nous traiterons ailleurs certains sujets délicats de justice au point de vue de la guerre. Nous nous tiendrons ici pour le moment à la charité.

Permettez-nous tout d'abord de vous faire observer que votre distinction entre *inimicus* et *hostis,* peut-être fondée en stricte philologie littéraire, ne l'est pas au point de vue de la charité et de l'Evangile, comme vous paraissez le supposer. Ennemi privé ou ennemi public, c'est ennemi toujours, sous réserve de nuances évidemment, mais c'est quand même *in-amicus,* l'antipode de l'amitié. Or, l'Evangile, et avec raison, ne distingue pas : *Diligite inimicos vestros.* Reste à préciser les conditions et le mode de cette charité *erga inimicum* en temps de guerre.

Dans l'ennemi il y a deux choses très différentes à considérer : 1° sa *nocivité,* 2° son *innocuité :* deux termes commodes en raison de leur simplicité, et que nous employons faute de mieux, mais qui ont un peu besoin d'être expliqués.

Un voleur m'attaque la nuit au détour d'un chemin sombre. C'est un homme, un frère, une créature de Dieu, où il y a du bon mélangé à du mauvais. Je ne le déteste pas tout entier. Si j'en avais le temps, je prierais pour lui, pour qu'il se convertisse, car il m'a l'air passablement pécheur. Par ses bons côtés, je ne le hais point ; son *innocuité,* ce en quoi et par quoi il ne me fait pas de mal, permet à ma charité de s'exercer à son endroit. S'il fait un faux pas et se casse la jambe dans le ravin, j'irai à son secours, étant alors bien assuré de n'en avoir plus rien à craindre : voilà pour le côté *innocuité.*

Mais il me menace, m'attaque et manifeste son intention d'attenter à ma bourse, peut-être à ma vie. Là, je ne l'aime pas du tout, et ne puis ni ne dois l'aimer. Me trouvant en cas de *légitime défense,* je cogne dessus de mon mieux ; je le tue s'il le faut et si je le peux. C'est le côté *nocivité,* qui entraîne éclipse totale du précepte de la charité et de son exercice.

Peut-on, doit-on haïr son ennemi ? Cela s'entend. Haïr est un gros mot qui englobe tout son objet dans une radicale détestation. Ne pas aimer et haïr sont choses différentes : purement négative la première, très positive et méchante la seconde. Se défendre d'un ennemi, oui, cela se comprend ; ne pas l'aimer en ce qu'il présente de non aimable, passe encore ; c'est correct, et même nécessaire. Le haïr, tout en bloc, par violente et totale répulsion, ce n'est pas chrétien, pas évangélique.

Très bien, direz-vous, va pour la charité possible encore devant l'innocuité ; mais où est-elle cette innocuité dans l'ennemi de guerre dont la « nocivité » méchante est universelle ? et par où aimer un boche, répugnant, mortellement dangereux sous toutes ses faces ?

Pardon ! vous n'y êtes pas tout à fait, ou vous exagérez ! Vous allez voir que cet homme qui vous attaque, qui vous veut et vous fait tout le mal possible, a encore des faces par où vous pouvez l'aimer. Sa volonté actuelle et ses œuvres à votre endroit sont mauvaises ; mais cette volonté et ces œuvres du moment ne sont pas tout l'homme. Sa nature identique à la vôtre, son baptême, sa foi surnaturelle, sa science, et tout ce qui lui reste par ailleurs, qui ne vous nuit pas et qui est bon, est-ce que tout cela n'est pas aimable, au sens théologique, non pas vulgaire, du mot ?

J'entends bien que, pour diverses raisons justes qui vont être précisées, vous n'allez pas pour autant vous jeter dans les bras de ce boche sous prétexte d'embrasser son baptême, sa science et autres motifs métaphysiques de complaisance *in bono* partout où ils se trouvent. Aussi bien n'est-ce point là ce que la charité vous demande. Commencez par ne pas haïr cet homme en ce qui n'est pas haïssable chez lui ; faites la distinction, en somme possible et facile, au moins en gros, du bien et du mal dans sa personne, en soi, et par rapport à vous, et laissez-vous aller à aimer au fond de votre conscience, devant Dieu, ce que votre jugement d'homme droit et de bon chrétien y trouve d'aimable : ce sera déjà belle besogne, et, dans beaucoup de cas, au point de vue du précepte, suffisante. Car, il peut y avoir loin, très loin, du sentiment intérieur de charité à ses manifestations extérieures dans l'ordre des relations sociales sensibles. Et voilà qui nous ramène au problème de la guerre.

Notez d'abord que ce n'est pas, en règle générale et à priori, tel boche déterminé qui est votre ennemi personnel ; c'est *le* Boche qui est l'ennemi *du* Français. L'inimitié est collective et se traduit, en principe, par des actes collectifs. Un soldat quelconque est représentant officiel de sa nation

dans les coups qu'il reçoit et qu'il rend. C'est la patrie attaquée qui se défend; les combattants qu'elle charge de sa cause n'agissent disciplinairement que sur son appel et par son ordre.

Sans doute l'injure et le tort qui visent l'ensemble de la société atteignent par là-même tous ses membres, et chacun d'eux peut à bon droit, sous pareille menace, se considérer comme étant en état de légitime défense ; mais l'affaire est sociale, ne l'oublions pas, et doit socialement se conduire, c'est-à-dire sous la direction et responsabilité des autorités qualifiées pour grouper, coordonner et mener au combat les forces vives de la nation.

Tel est le vrai concept d'une guerre normale, des guerres ou du moins de la plupart des guerres d'autrefois en pays civilisés où il était entendu, de par le droit international des gens, que les hostilités, exercées par les armées régulières exclusivement, seraient limitées aux belligérants constitués comme tels, sans atteindre le reste de la population. Ç'a d'ailleurs toujours été l'esprit de l'Eglise, l'esprit de Dieu dans l'Ancien Testament, de réduire au minimum possible les belligérants et le nombre des victimes de la guerre.

Dans ces conditions, la charité suspendue quant aux combattants, en raison de leur nocivité, trouvait encore à s'exercer par rapport au reste de la population « ennemie », pour autant du moins que le motif de légitime défense n'intervenait point pour en paralyser ou plutôt primer l'exercice.

C'est ainsi, par exemple, que pouvaient s'établir des relations de sympathie relative, de confiance parfois, et même d'amitié, entre les corps d'invasion et les populations civiles momentanément soumises à leur domination ; ainsi encore, qu'on pouvait traiter « charitablement » un ennemi blessé, prisonnier, hors d'état de nuire, digne alors de compassion ; ainsi enfin, que l'accord mutuel des peuples sur les règles du droit des gens, règles sanctionnées à La Haye, avait délimité le domaine réservé aux âpretés et horreurs du combat, fixé les procédés illicites qu'on devait s'y interdire, et circonscrit par là-même, au double point de vue technique et psychologique, le champ des œuvres d'inimitié pratique proprement dites, laissant en dehors un large espace ouvert à des relations moins inhumaines, plus charitables, voire chrétiennes, entre peuples et individus officiellement en guerre.

Les boches nous ont bouleversé tout cela, de fond en comble. Leur guerre n'a pas été un conflit entre deux armées, mais une ruée barbare, universelle, de tout un peuple, du haut en bas de l'échelle sociale, sur un autre, sur quatre autres (France, Belgique, Angleterre, Russie).

Barbare dans tous les sens du mot, cette guerre l'a été, du côté boche, comme ne le fut jamais la plus ignoble tuerie en masse des temps antiques, des pays sauvages. Pas de morale, aucune ; pas de conscience ; pas d'honneur, ni de respect de qui ou de quoi que ce fût d'absolument respectable ; le droit international des gens biffé jusqu'à la dernière lettre et la conférence de La Haye jetée tout entière au panier. Un but : écraser, supprimer l'adversaire ; un moyen, un seul, inspirant et concentrant tous les autres : la force et la cruauté, etc., etc. Voilà qui dépasse de beaucoup le cadre des procédés inamicaux des guerres ordinaires, et qui par là-même restreint le champ de la charité possible *erga inimicos* dans les guerres ordinaires.

Mais ce qui aggrave encore le cas des boches et rendait plus difficile à leur endroit l'exercice de la charité, c'est l'universalité de leur haine pour nous, l'esprit belliqueux et la participation effective de tout le peuple allemand, ou à peu près, à la guerre, ce qui a fait dire qu'elle a été, grâce à eux, une guerre de peuples, de tous les individus d'un peuple contre tous les individus de l'autre, au lieu d'être et de rester un choc d'armées : seconde raison de ne plus trouver grand'chose comme matière de dilection évangélique dans un boche quelconque, tous prenant part plus ou moins directe, mais réelle, à la lutte, tous étant en fait belligérants, indignes par là-même de compassion et de miséricorde.

S'ils n'avaient eu à notre endroit que de la haine, nous aurions eu, nous, catholiques, le devoir de ne pas leur rendre la pareille, de les aimer par conséquent malgré tout, au sens théologiquement large du mot. Mais tous nous voulaient, en fait, et nous causaient du mal ; tous étaient donc pour nous les injustes agresseurs dont nous avions, en plein droit de justice, à nous défendre par tous moyens convenables et efficaces à notre disposition.

Nous généralisons peut-être un peu trop, pas beaucoup, en étendant cette note de belligérance effective à la population allemande tout entière. Mettons, tout de même, qu'il a pu se rencontrer des exceptions et disons que, pour ces cas-là, mais pour ceux-là seulement, la loi de charité nous défendait la haine, nous imposait la pratique au moins interne du *Diligite inimicos*.

De ces réflexions de principe découle assez claire la réponse à la très intéressante et assez difficile question qui nous est posée. Un Français catholique pouvait-il et devait-il exercer la vertu de charité envers les boches pendant la guerre ? Distinguons : envers les boches nuisibles, en tant que tels, non ; envers les boches inoffensifs, quoique haineux au fond, oui. Et dans cette seconde catégorie il faut compter les civils non mobilisés et inoffensifs, les prisonniers de guerre, les blessés d'hôpital, la plupart des femmes et des enfants, etc.

On nous dit : Soigner charitablement un boche, c'était préparer un belligérant et donc coopérer à une œuvre nuisible à la patrie.

D'abord pour les blessés prisonniers, l'objection ne porte pas, ceux-là, même guéris, étant désormais hors d'état de nous nuire par acte de guerre.

Quant aux blessés du champ de bataille, dont on ne savait s'ils mourraient sur place ou seraient ramenés dans leurs lignes, leur besoin de secours

immédiat était certain et primait l'hypothèse d'un avenir aléatoire : il fallait leur venir en aide, pour autant du moins que, même à ce moment-là, ils ne se montraient et n'étaient pas dangereux. Soigner — sommairement — un ennemi en pareille conjoncture n'était donc point trahir la cause de la patrie.

Le cas des blessés est, au point de vue international, à mettre à part. Son interprétation favorable s'impose également, à titre de réciprocité, des deux côtés de la barricade, entre ennemis du moins qui respectent le droit des gens. Mais pouvait-on et devait-on aller plus loin et prodiguer aux boches les gentillesses dont on nous parle? leur donner du pain, du tabac, quand ils en manquaient ?

Nous répondons qu'on n'y était pas tenu *ratione præcepti*, parce que ce sont là aliments courants de vie matérielle que chacun doit trouver chez soi, sans avoir à compter sur les autres, quand ces autres sont précisément chargés par leur patrie d'une mission qui ne comporte pas, qui exclut *ratione belli* ces tendresses, et les chefs n'avaient pas tort de rappeler à la juste appréciation de leur rôle les soldats qui étaient tentés parfois de fraterniser trop généreusement avec ceux de la tranchée d'en face.

Nous ne voulons point dire, pour cela, que pareille attitude ait toujours été blâmable. Elle l'était assurément peu, ou même point du tout, quand un accord momentané, loyalement observé de part et d'autre, une sorte de trêve amenait des échanges de relations quasi-pacifiques entre belligérants voisins. Mais était-ce bien là exercice de charité ? ou simplement diplomatie au service d'intérêts réciproques? Peu importe! Le jeu, en tout cas, était sujet à caution, nullement obligatoire, et de bonne heure, même s'il eût été « charitable », il aurait dégénéré en violation de la justice sociale patriotique, faute que la charité n'aurait pas excusée.

Il faut avouer, toutefois, que l'attitude des Allemands pendant la guerre, féroce, sans scrupule d'honnêteté ni de morale d'aucune sorte, rendait singulièrement difficile, pour ne pas dire la plupart du temps pratiquement impossible, la charité française à leur endroit, surtout dans les contacts, particuliers ou en masse, de la guerre courante. C'est leur faute, et la théologie ne peut guère blâmer nos poilus du degré d'exaspération farouche où les a fait monter, contrairement à leur tempérament plutôt chevaleresque et généreux, la vilenie cruelle à sang-froid des boches dans leur manière de pratiquer la guerre en Belgique, en France, en Russie, partout; et si cette exaspération a fini par viser l'Allemagne tout entière, c'est que l'Allemagne tout entière s'est la première appliquée à la provoquer.

Dans quelle mesure, malgré cette excuse, a-t-on, de notre côté, péché *contra caritatem* pendant la grande guerre? C'est le secret de Dieu, où il n'est donné à aucun jugement humain de pénétrer. Après coup, la paix revenue, loin de la mêlée furieuse de ces quatre années, les plus tragiques de toute l'histoire du monde, un examen de conscience pourra révéler à plusieurs des culpabilités, qui seraient aujourd'hui certainement désavouées et évitées. Mais le péché rétroactif n'existe pas en morale; et ce n'est pas après coup, c'est pendant le coup que l'on pèche, et, dès lors, beaucoup, sans doute, se reportant aux circonstances vécues de la guerre, y trouveront à leurs manquements à la charité (comme à la justice) des atténuations parfaitement légitimes, suffisantes pour calmer les alarmes postérieures de leur conscience.

Notez, en plus des considérations ci-dessus propres à l'état de guerre, que, pour des catholiques, français ou autres, l'Allemagne est odieuse, impossible à aimer sous maints rapports : odieuse dans sa philosophie, odieuse dans son panthéisme creux, odieuse dans son protestantisme militant, odieuse dans l'orgueil infini de son pangermanisme, odieuse dans son immoralité internationale, dans son culte fétichiste pour la force brutale et son parfait mépris du droit, odieuse dans les tares serviles de son caporalisme militaire ; odieuse dans ses procédés d'espionnage et de trahison d'hospitalité ; odieuse dans sa souplesse à passer, avec le vent de la bonne ou de la mauvaise fortune, de la morgue insolente à la plus rampante platitude ; odieuse dans sa haine pour l'Eglise et le Pape, odieuse dans son Kulturkampf toujours suspendu sur la tête des catholiques ; odieuse dans son dédain transcendant pour tous les peuples du monde entier qui ne subissent pas l'influence de la *kultur* allemande ; odieuse dans son indigence de psychologie, d'honneur, d'idéal généreux, de respect des faibles ; odieuse dans l'hypertrophie des divagations impérialistes de ses penseurs, de ses historiens, de ses savants et de ses poètes, etc.

On pourrait continuer la série. Comment voulez-vous que nous ne détestions pas tout cela, qui est absolument détestable, et n'est-on pas excusable de l'effort que nous coûte la pratique de la charité envers des hommes, des « frères », qui s'offrent si malpropres à nos dilections ?

Le peuple allemand changera, espérons-le, de mentalité et d'allure internationale : c'est faire œuvre de charité, en attendant mieux, que de le lui souhaiter, et même de l'y aider, pourvu toutefois qu'il perde au plus tôt l'habitude de poignarder dans le dos et dans l'ombre ceux qui l'approchent, confiants, pour lui faire du bien.

Q. — Plusieurs fois pendant le cours de la guerre, on a recommandé aux prêtres mobilisés d'administrer le plus souvent possible le sacrement de l'Extrême-Onction aux blessés, et même, si j'ai bien compris, d'en user de préférence à l'absolution, lorsque celle-ci leur paraissait ne devoir être donnée que sous condition. Que faut-il penser de cette pratique ?

R. — Le sacrement d'Extrême-Onction a sur la Pénitence l'avantage, plus apparent que réel, d'effa-

cer les péchés sans confession. De quoi il ne faudrait pas conclure qu'on a le choix entre les deux, chacun ayant son genre propre de nécessité et d'utilité. Le sacrement de Pénitence s'impose par lui-même absolument à tout pécheur qui a sur la conscience une faute grave, non encore déclarée et remise en confession. D'autre part, le sacrement d'Extrême-Onction, moins obligatoire, est un sacrement des vivants — quoique moribonds — qui réclame l'état de grâce et ne remet que *per accidens* les péchés, sous réserve de la contrition dans le pécheur, tout comme pour la Pénitence. Tous les deux ont leur raison d'être et l'un ne dispense pas de l'autre.

Evidemment, quand la Pénitence est impossible, on peut encore compter sur la ressource que présente l'Extrême-Onction. Mais là-dessus une illusion est à craindre, dont il faut se garder. L'Extrême-Onction ne sert à rien sans la contrition dans le sujet qui la reçoit; or, est-il bien prudent de la supposer là où l'on a raison de croire qu'elle serait difficile à réaliser pour une absolution valide ? et, puisque le doute *de contritione* est le même dans les deux hypothèses, et affecte également *quoad validitatem* les deux sacrements, sur quoi s'appuyer, alors, pour les comparer et choisir l'un comme préférable à l'autre?

Faute de mieux, quand le sujet en danger de mort ne peut être confessé, qu'on recoure à l'Extrême-Onction, comme à la dernière planche de salut, c'est tout indiqué, et cela va de soi. Mais, puisqu'on parle de préférence et de choix, c'est donc qu'on regarde les deux sacrements comme possibles, et alors nous répétons que le « choix » est une erreur. Il faut se garder de s'endormir sur les probabilités de salut avec l'Extrême-Onction seule, quand on a à sa disposition le sacrement spécifiquement ordonné à la rémission des péchés, la Pénitence.

Q. — Après la fin de la guerre, les prisonniers de guerre qui se trouvaient en Allemagne furent rapatriés par la Hollande. Entre eux il y avait beaucoup de Serbes schismatiques. Plusieurs tombèrent dangereusement malades et furent transportés dans un hôpital militaire de ma paroisse.

J'ai donné à ces malheureux mourants les derniers Sacrements, c'est-à-dire, non la sainte communion, mais l'absolution et l'extrême-onction *sub conditione*.

Ils parlaient un peu allemand et ainsi je pouvais leur faire comprendre que j'étais un prêtre, qu'ils devaient avoir la contrition avant la mort, etc.

Etais-je en règle avec le Canon 731 § 2 du nouveau Code ?

Ils n'étaient pas en état de faire une abjuration de leurs erreurs, et d'ailleurs ils ne savaient rien d'un Pape ou d'une Eglise de Rome; ils étaient, en un mot, des *rudes*.

R. — Le § 2 du Can. 731 vise la condition ordinaire, pour ainsi dire normale, des hérétiques et schismatiques, de ceux même qui « demandent » nos Sacrements, et non point le cas spécial de l'article de la mort, lorsqu'il y a urgence de pourvoir *omni possibili modo* au salut éternel d'une âme, et que le moribond n'est pas en état d'être interrogé, instruit et amené à abjurer son erreur. Dans les circonstances que vous précisez, votre manière d'agir était correcte.

Q. — Le Canon 840 du *Codex* dit : « Celui qui transmet à d'autres des messes manuelles doit remettre *intégralement les honoraires* reçus, à moins que le donateur permette *expressément* de retenir quelque chose... »

L'enseignement sur cette question était : « Sacerdos non potest alteri missam tradere celebrandam, *retenta stipendii parte,* nisi sacerdos celebrans, *sponte,* nec *rogatus* excessum remittat. »

Comme le *Codex* n'indique pas d'autre condition, sinon que le donateur permette *expressément* de retenir une partie de l'honoraire, je me demande si ce Canon 840 abolit l'enseignement théologique précédent.

R. — Le Canon 840 ne change rien à la règle bien connue en matière d'honoraires de messes, qui interdit rigoureusement de retenir quoi que ce soit de la somme versée comme honoraire, quand celui qui l'a reçue donne la messe à célébrer à un autre. — Cette interdiction comporte, comme toujours, deux exceptions possibles, savoir :

1° Quand le donateur primitif de l'honoraire (supposé supérieur au tarif) permet expressément au prêtre à qui il donne la messe de garder pour lui tout ou partie de l'excédent ;

2° Quand, sans permission ou déclaration expresse du donateur, il résulte manifestement des circonstances que l'excédent est une générosité visant la personne du prêtre, un véritable *cadeau,* ainsi qu'il arrive par exemple dans le cas d'un honoraire de 100 f. pour une messe, donné à un prêtre comme manière délicate de le récompenser d'un service difficile à payer autrement à prix d'argent.

Ces deux cas, en réalité, ne sont que deux variantes dans l'application du même principe que voici : quand l'excédent est un *cadeau personnel,* on peut le retenir ; en dehors de cette considération particulière, c'est toujours défendu.

Vous faites erreur ou confusion, quand vous regardez comme règle distincte, à opposer à celle-ci, la solution casuistique de S. Alphonse de Liguori, dans l'hypothèse où le prêtre qui reçoit d'un autre une messe à gros honoraire laisserait l'excédent au donateur, mais cela *sponte nec rogatus.* Le *Codex* ne vise pas cette hypothèse et n'avait pas à la viser : elle est de bon sens et de droit commun. Il est toujours permis de faire un cadeau à autrui, à un ami surtout. Si donc le prêtre qui reçoit 5 fr. d'un confrère pour une messe trouve bon de lui donner 2 fr. et de se contenter des 3 fr. du tarif (si tel est le tarif), rien n'est plus naturel et licite, et le *Codex* n'avait pas à légiférer là-dessus. Le *sponte nec rogatus* est là pour mettre en relief le mauvais cas évident où se trouverait le transmetteur de la messe s'il « manœuvrait » de manière à se faire offrir par le donataire tout ou partie de l'excédent, la retenue étant faite alors, quoique par procédé indirect, sur l'honoraire intégral et propre

de la messe, et l'abandon fait par celui qui la reçoit, n'ayant pas le caractère nettement justifié d'un véritable cadeau offert spontanément au donateur pour raison étrangère à la messe.

Q. — Alphonsine C., âgée de 45 ans, ne peut pas garder le jeûne eucharistique. Elle doit prendre quelque chose toutes les trois heures, sinon l'estomac est en défaillance. De ce fait elle n'a pas pu faire ses Pâques.

Cette personne ne garde pas le lit en général (à moins d'une crise). Elle se demande si depuis quelque temps la loi ecclésiastique n'a pas été adoucie à ce sujet.

R. — Voici le texte du Can. 858 § 2, qui concerne votre cas :

« *Infirmi qui jam a mense decumbunt sine certa spe ut cito convalescant, de prudenti confessarii consilio sanctissimam Eucharistiam sumere possunt semel aut bis in hebdomada, etsi aliquam medicinam vel aliquid per modum potus antea sumpserint.* »

La personne en question est-elle *a mense decumbens ?* Toute la difficulté est là. Si oui, vous pouvez une ou deux fois par semaine lui porter la sainte Eucharistie sans tenir compte de la loi du jeûne, ainsi que le permet formellement le can. 858, qui ne fait d'ailleurs que rééditer un décret analogue de Pie X [1].

Nous ne sommes pas assez renseignés sur l'état général d'infirmité qui est en cause pour vous donner une réponse catégorique. Pour vous éclairer, nous pouvons vous dire que le *decumbens* ne s'entend pas nécessairement d'une personne qui garde le lit pendant un mois : il peut suffire qu'elle garde la chambre, tantôt alitée et tantôt debout ou assise. Mais il y aurait exagération à considérer comme *decumbens* un infirme que sa maladie d'estomac n'empêche point de sortir et de vaquer tant bien que mal à ses occupations ordinaires.

Q. — Un curé peut-il poser des conditions au baptême ?

C'est une famille qui depuis 10 ans ne fait donner à ses enfants ni catéchisme, ni messe, ni confession, ni communion. Déjà deux enfants de la maison, pour lesquels le baptême ne fut pas demandé, sont morts sans baptême et enterrés civilement. — Aujourd'hui, sans doute pour que les enfants soient comme les autres, elle fait demander le baptême pour un enfant de 12 à 15 mois.

Le curé consent à le baptiser, à *condition* que les parents s'engagent à l'élever chrétiennement avec catéchisme, messe, confession, communion. La promesse n'ayant pas été donnée, le baptême n'eut pas lieu.

Que pensez-vous de cette condition imposée pour donner le baptême ? Est-elle légitime ?

R. — Pratique condamnable, parce que le baptême est un sacrement nécessaire *necessitate medii ad salutem,* et que c'est la volonté de l'Eglise qu'il soit administré *quamprimum.* A ces deux raisons, dont la seconde n'est que l'interprétation théologique de la première, on pourrait en ajouter une troisième, à savoir, que l'enfant ne doit pas être puni pour les fautes de ses parents ; or, poser les conditions indiquées, c'est évidemment subordonner l'intérêt très grave de l'enfant à la disposition mauvaise des parents qui refusent de s'y soumettre.

La règle, toutefois, que nous énonçons ici, n'est pas absolument sans exception. C'est ainsi, par exemple, qu'on peut et qu'on doit refuser de baptiser un enfant en milieu acatholique ou infidèle, lorsqu'on a la persuasion que, par les circonstances de son éducation, il sera fatalement amené à l'apostasie. Le cas, fréquent dans les pays de missions, ne se rencontre pas chez nous, et le refus de baptême, alors, n'est point basé sur la considération de la volonté mauvaise des parents, auxquels on ne présente aucune condition ni promesse, mais sur l'intérêt de l'enfant, pour lequel mieux vaut rester infidèle, avec bonne foi peut-être, que de tomber plus tard dans l'abîme plus dangereux de l'apostasie.

Si cependant, même chez nous, un ensemble de circonstances se présentait tel que la collation du baptême fût un vrai scandale pour un milieu donné, et que l'avenir de l'enfant fût voué aux perspectives que nous venons de dire, il pourrait y avoir lieu d'hésiter ; mais en pareille occurrence le curé devrait en référer à l'Evêché et ne *jamais* prendre sur lui la responsabilité d'un refus de baptême, même indirect, sous forme de conditions imposées aux parents.

LITURGIE

Q. — Bien des prêtres (et je suis du nombre) ignorent la définition exacte de la *messe privée.* Cette messe semble tantôt opposée à la messe chantée, alors ce serait simplement la messe basse. Tantôt, elle semble opposée à la messe conventuelle et parfois à la messe paroissiale. L'*Ami* voudrait-il donner la définition exacte et rigoureuse de la messe privée ?

R. — Il y a tant de messes différentes que l'on peut néanmoins qualifier justement du nom de *messes privées,* qu'en vérité une seule définition ne saurait donner la note caractéristique qui réponde et convienne à toutes. C'est Benoît XIV lui-même qui en fait la remarque, disant, dans son *De sacrosancto Missæ sacrificio,* qu'une messe *peut être privée,* soit parce qu'elle est célébrée dans un lieu privé, ou dans un jour qui n'est pas un jour de fête ; soit parce que le fruit moyen de la messe est appliqué à une personne privée en particulier, ou qu'elle se dit devant une assistance restreinte ; soit parce qu'elle n'est ni paroissiale ni conventuelle, ou ne se célèbre pas à l'autel principal ; soit enfin parce qu'il n'y a pas d'autre communion que celle du prêtre ou d'autre assistance que celle du servant. (Tom. I, n. 347).

Il suit de là que pour savoir si, dans un cas donné, la messe est vraiment privée ou non, il

[1] S. C. C., 7 déc. 1906 et 25 mars 1907 (*Ami* 1907, p. 25 et 577).

faut et il suffit de la replacer dans le cadre que lui assignent les rubriques ou les décrets. Ainsi, d'après le Titre VII, n. 1, du Missel, et d'après le *Cérémonial des Ev.*, liv. I, chap. 12, n. 9, la messe *privée* par opposition à la messe *solennelle,* c'est une messe basse ou plane, ou simplement lue : « Quando autem de eo (simplici) fit commemoratio tantum ad Laudes, in Missa solemni non fit commemoratio de eo, sed in Missis tantum privatis » ; et la messe solennelle, c'est toute messe chantée avec ministres sacrés, ou même seulement chantée, sans ministres sacrés. (S. R. C., 7 sept. 1816, n. 2572, ad 4).

La messe *privée* par opposition à la messe *paroissiale,* c'est toute messe, même chantée, que le prêtre célèbre en l'appliquant à une intention personnelle ou privée, tandis que la messe paroissiale, même simplement lue, est dite pour tout le troupeau confié à ses soins, en vue de satisfaire au devoir de sa charge.

Enfin la messe *privée,* au regard de la messe *conventuelle,* est celle dont la célébration est absolument à la libre disposition du célébrant et n'oblige qu'à se conformer aux règles générales depuis l'aurore à midi, tandis que la messe conventuelle est de précepte, aux heures fixées par le droit, et précédée de la partie de l'office canonial assignée par les rubriques avant cette messe, même non chantée. (S. R. C., 2 déc. 1891, n. 3757, ad 1).

Q. — 1° Quand les offices du Patron et du Titulaire d'une paroisse sont en occurrence perpétuelle, l'*Ami*, p. 862, dit (à propos de S. Louis et de S. Genès) que l'Office du Titulaire est transféré au lendemain. Ne devait-il pas dire plutôt : au premier jour non empêché par l'un des Offices mentionnés au Tit. v, n. 2 ?

L'*Ami* écrit ensuite : « Le jour octave qui ne se transfère pas, lors même que la fête est perpétuellement empêchée, etc... » Cette affirmation n'est-elle pas formellement contredite par les Nouv. Rub., Tit. v, n. 6 ?

2° A propos des messes d'enterrement autorisées à l'incidence des fêtes ayant leur solennité renvoyée au dimanche, les décrets pour Québec (6 mars 1896, n. 3890) et pour Angers (4 déc. 1896, n. 3933) passent entièrement sous silence la condition d'une autre messe du jour exigée par l'*Ami*, et si gênante pour les petites paroisses n'ayant qu'un seul prêtre. Les auteurs même postérieurs aux décrets cités semblent indiquer une solution contraire, en les rapportant plutôt à un cas bien différent : celui de messes d'enterrement célébrées à l'incidence de fêtes dont la solennité n'est pas renvoyée au dimanche. Car si aux fêtes de précepte, même supprimées, l'Eglise tient à sauvegarder dans chaque paroisse la partie principale de l'Office divin, la messe du jour, qui autrement n'y serait point célébrée avant le retour du cycle liturgique, cette raison ne s'applique évidemment pas aux fêtes tombant sur semaine, mais solennisées le dimanche suivant.

Persévérez-vous dans votre sentiment ?

R. — Ad I. L'*Ami*, en renvoyant l'office du Titulaire au lendemain du Patron, n'a fait en réalité que l'application du Tit. v, n. 2, au cas particulier dont il devait donner la solution, puisque le Calendrier n'a à cette époque du mois d'août aucun office susceptible d'obliger à reporter plus loin le Titulaire. Aussi l'observation bienveillante qui nous est faite ne modifie en rien notre réponse.

Quant à la remarque touchant le jour octave du Titulaire, elle est exacte. Le Titre v, n. 6, dit en effet qu'une fête locale perpétuellement empêchée, quand elle est replacée à jour fixe *juxta rubricas,* « reponitur etiam Dies octava, quæ celebratur octavo die post celebratum festum, ac si ipsum in die propria recolatur. »

Ad II. J'en demande pardon à mon savant contradicteur : les décrets pour Québec et Angers, en autorisant les messes d'enterrement à l'incidence des fêtes ayant leur solennité renvoyée au dimanche, ne dispensent pas pour cela de célébrer la messe *pro populo* à cette incidence, et par suite l'enterrement avec messe ne peut sans indult se faire *in casu* ces jours-là, si le prêtre n'a personne pour le remplacer : car il lui est impossible à la fois de faire l'enterrement avec messe, et d'appliquer la messe pour son peuple : « Subsistit enim die, qua celebratur officium transferendæ vel translatæ solemnitatis, obligatio Parochorum Missam applicandi pro populo. » (S. R. C., n. 3890, ad I, 2, et n. 4274, ad 6 et 7).

De plus, quoique vous en disiez, les auteurs postérieurs ont si peu vu les rapports de cette décision avec les fêtes dont la solennité n'est pas renvoyée au dimanche, que plus tard la question a été posée à Rome pour ce cas tout différent. (S. R. C., 16 nov. 1898, n. 4003, quæst. 1).

Aussi nous maintenons notre solution.

Q. — 1° Quelle est l'origine de l'action de grâces liturgique après la messe ? Aux doubles, doit-on dire le *Pater noster* ? Y a-t-il obligation *sub levi* de la dire ?

2° Peut-on encore, après les récents décrets, rejeter la solennité des fêtes, comme l'Epiphanie, la Fête-Dieu, la fête du Sacré-Cœur, la fête de la B. Jeanne d'Arc, du S. Rosaire, de la Dédicace, etc., au dimanche suivant ? Que faut-il entendre par *solennité extérieure* ?

3° Le décret constatant les miracles requis pour la canonisation de Jeanne d'Arc étant porté, peut-on dire publiquement dès maintenant ou seulement *privatim :* « Sainte Jeanne d'Arc, priez pour nous » ?

4° Faut-il la permission de l'évêque du lieu pour se servir d'ornements gothiques dans une église paroissiale ?

5° D'où vient la pratique de l'exposition du St-Sacrement à la grand'messe du 1er dimanche du mois ? Est-elle obligatoire ? N'est-elle pas contraire à l'esprit de la liturgie, du moins de la façon dont elle se pratique : *a)* exposition dès le début de la messe, *b)* même en Carême, où les ornements violets jurent d'être employés en présence du St-Sacrement exposé ?

6° Doit-on dire à voix haute, moyenne, ou basse en donnant la communion : « *Corpus D. N. J. C. custodiat, etc.* » ? Ce rite est très diversement suivi selon les prêtres.

R. — Ad I. Prise en général, l'action de grâces après la messe a ses racines dans l'Evangile, où il est fait mention d'une hymne qui suivit l'institution de la sainte Eucharistie : « Et hymno dicto, exierunt in montem Olivarum. » (Mc., XIV, 26). Ce que S. Jean Chrysostome interprète ainsi : « Post